

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

213 | 2015

Varia

Anthropologie et histoire

Anthropology and History

Alfred Adler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23688>

DOI : 10.4000/lhomme.23688

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 26 février 2015

Pagination : 119-146

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alfred Adler, « Anthropologie et histoire », *L'Homme* [En ligne], 213 | 2015, mis en ligne le 25 février 2017, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23688> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23688>

Anthropologie et histoire

Alfred Adler

FAIRE « dialoguer de manière intime anthropologie et histoire », écrivait Luc De Heusch. Le verbe dialoguer est d'autant mieux choisi qu'il implique que l'on a affaire à deux disciplines qui par bien des aspects sont très différentes. D'abord par leur origine : pour celle de l'histoire, ne faut-il pas remonter jusqu'à Hérodoté que l'on célèbre comme le « père de l'Histoire »¹, alors qu'il faut attendre le XIX^e siècle pour voir naître l'anthropologie comme discipline autonome ? Ensuite, par les présupposés quant à la nature de leur objet : en quête d'intelligibilité, l'historien est à la recherche du sens en établissant de façon aussi rigoureuse que possible ce que furent les événements avant de se demander comment et pourquoi ils se sont enchaînés pour arriver au terme choisi par lui (à telle période située dans le passé lointain ou proche). Les présupposés de l'anthropologie (à ses commencements) la rapprochent des sciences naturelles². Pour certains théoriciens elle y tend ou doit y tendre le plus possible ; pour une grande majorité d'ethnologues, elle se partage entre cette tendance qu'on peut qualifier de positiviste et la tendance opposée qui la place du côté des disciplines « humanistes », sociologiques et historiques. En tout état de

1. L'histoire que Hegel, pensant aux grands historiens de l'Antiquité, aux Grecs avant tout, désigne comme « l'histoire originale » et dont le discours, dans le temps et dans l'esprit, se tient, comme un témoignage vivant, au plus près de son objet, les événements comme ceux qui en sont les acteurs.

2. Rappelons qu'en France, le Musée de l'Homme du Trocadéro a été conçu comme une partie intégrante du Muséum d'histoire naturelle. L'anthropologie dite sociale était enseignée en même temps que l'anthropologie physique, mais il faut dire que peu de chercheurs surent mettre en valeur leur association avec la profondeur de vue et le talent de ce très grand savant que fut André Leroi-Gourhan.

— À la mémoire de Luc De Heusch qui nous a quittés en août 2012, je dédie cette étude sur les rapports entre anthropologie et histoire en m'appuyant sur ce que nous pouvons appeler sa trilogie bantoue.

cause, il s'agit de rendre intelligible l'homme dans sa spécificité comme être vivant et vivant en sociétés diversement organisées et structurées en fonction de principes que les études de terrain doivent permettre de mettre au jour. C'est pourquoi on est en droit de penser que ces deux disciplines n'ont de choses vraiment pertinentes à se dire que si elles demeurent fidèles à elles-mêmes, à leurs différences qui sont profondes quand bien même on chercherait à minimiser l'idée naguère si commune d'un fossé séparant les sociétés primitives sans écriture des sociétés avec écriture, c'est-à-dire laissant des archives, des traces lisibles permettant d'en faire l'histoire. On ne s'étonnera donc pas que Luc De Heusch, des décennies plus tard, en soit arrivé, comme il l'écrivit en sous-titre de *Pouvoir et religion* (2009) qui fut l'un des derniers ouvrages scientifiques qu'il publia, à souhaiter plus d'efforts de la part de ses collègues *pour réconcilier histoire et anthropologie*. Il laissait entendre par là qu'il fallait d'abord rendre possible le dialogue décidément compliqué entre ces disciplines qui bien loin de toute intimité restaient encore en mauvais termes sinon même en conflit³ pour cause de zone frontalière floue. Un conflit dont il pensait que seul le structuralisme censé permettre la conjonction entre analyse synchronique et diachronique était ou pouvait être en mesure de le surmonter. Et c'est bien ainsi qu'il conçut et réalisa sa trilogie consacrée aux mythes et rites bantous.

Le premier volume, *Le Roi ivre ou l'Origine de l'État*, paraît en 1972, un an après *L'Homme nu*, ouvrage avec lequel Claude Lévi-Strauss achève l'imposante tétralogie que forment les *Mythologiques*, lesquelles commençaient avec *Le Cru et le cuit* où se révélait d'emblée toute la complexité de la méthode structurale d'analyse des mythes. Avec *Le Roi ivre* qu'on peut considérer comme l'« ouverture » d'une suite royale africaine, Luc De Heusch se donnait pour tâche de satisfaire, au moins partiellement, aux

3. Et pourtant si le conflit est si profond, c'est que la matière est la même (d'où l'illusion d'une intimité entre elles), en tout cas, du point de vue de l'ethnologue. Pour lui, tous les documents que recueille l'historien sur la population faisant l'objet de sa recherche de terrain sont, nous l'avons dit, pertinents et doivent être pris en compte dans ses analyses. Le plus souvent, ce « spécialiste » n'est autre que lui-même, car il n'y a évidemment pas un historien professionnel partout où travaille un ethnographe. L'historien de métier, se nourrit, lui, de faits pour autant qu'ils soient bien établis selon les critères de sa discipline et formule des hypothèses lui permettant d'interpréter la succession des événements et des différents états qu'a connus la société qu'il étudie. Les analyses de l'ethnologue sont fondées sur ou se réfèrent à des théories anthropologiques, des théories restreintes appliquées à une classe de faits particuliers, comme la parenté et l'alliance, par exemple, ou des théories générales qui concernent la société comme une totalité. Parmi ces dernières, l'évolutionnisme, le fonctionnalisme, le structuralisme et des conceptions inspirées du marxisme qui eurent cours entre les années 1960 et 1990 nous sont les plus familières. Les historiens, exception faite des tenants du marxisme, précisément, considèrent qu'ils n'ont pas à se prononcer es qualités sur ces théories ou même qu'elles peuvent biaiser leur démarche.

exigences de base du programme structuraliste en se consacrant presque exclusivement (mais déjà l'attention portée aux rites prendra une importance qui ne fera que croître dans les deux volumes suivants) au décryptage d'un peu plus d'une trentaine⁴ de mythes de fondation de royaumes d'Afrique centrale ayant entre eux une relation généalogique (royautés luba, kuba, lunda, bemba, etc.). Ils sont numérotés M1, M2, etc. jusqu'à M33, et chacun inclut les différentes versions connues. D'emblée la question est posée : est-ce que ces mythes de fondation « livrent les clés de l'histoire » ou font-ils barrage à une véritable investigation scientifique du passé qui a vu naître ces formations politiques ? Contre les ethnohistoriens qui adoptent la réponse négative même si leur position peut être parfois nuancée, ce qui a été le cas, un temps, de Jan Vansina (nous y reviendrons longuement plus loin), Luc De Heusch affirme avec des mots qui peuvent ici encore nous surprendre, qu'il veut « prendre au sérieux le *merveilleux* [mes italiques] au lieu de l'éliminer sans vergogne » et que toute sa démarche visera à « reconstituer l'univers mythologique où se déploie la pensée historique des Bantous » (1972 : 15).

Le chapitre I a un intitulé on ne peut plus lévi-straussien : « Les manières de roi ». M1 nous est présenté dans quatre versions toutes désignées comme des « *épopées* [mes italiques] nationales luba », chacune donnée avec l'indication du nom de l'auteur qui l'a rapportée. J'ai souligné les mots « épopée » et « merveilleux » pour montrer que, à côté de la référence à Lévi-Strauss, il y en a une à Georges Dumézil dont l'une des œuvres majeures a pour titre *Mythe et épopée* (1995 [1968]). J'y vois une façon de se dégager, si j'ose dire, des exigences d'une démarche trop strictement structuraliste.

Avant de nous présenter les quatre versions de M1, Luc De Heusch reprend, comme entrée en matière, les termes de mythe et histoire. En fait d'histoire, on trouve l'indication (fournie par Jan Vansina) d'une date approximative qui fait remonter la fondation du premier royaume luba

4. L'introduction de l'ouvrage nous avertit que le chercheur se trouve dans cette aire culturelle africaine dans une situation « bien différente de celle de Lévi-Strauss : au foisonnement des mythes amérindiens répond, dans notre région, un nombre très limité de récits, rapportés le plus souvent par des administrateurs et des missionnaires peu attentifs aux exigences de l'ethnographie scientifique » (1972 : 11). Mais sans doute y a-t-il un rapport entre le nombre relativement faible de récits recueillis et le fait que ceux-ci véhiculent un message quasi identique : ce sont des « chartes de fondation de la royauté sacrée ». Ce qui explique que, pour l'africaniste, le rapport entre mythologie et histoire est tout à fait crucial alors que ce n'est pas le cas pour l'américaniste. Dans la tétralogie lévi-straussienne, l'analyse de plus de 800 récits (et variantes) replacés dans leur contexte culturel permet à l'auteur d'embrasser une grande partie de la mythologie de tout le continent sans qu'il y ait nécessité de connaître l'histoire de chacune des populations d'où ces récits proviennent. Ce n'est pas sans raison que les mythologies des Mayas, des Incas et des Aztèques sont quasiment absentes de l'œuvre de Lévi-Strauss.

(dans des territoires qui n'auraient compris que des petites chefferies dont on ignore à peu près tout) aux années 1500, d'un lieu d'installation (Mwibele, village situé près du lac Boya dans l'ancien Katanga) et d'un nom de personne, celui de Nkongolo, le premier roi dont on apprendra qu'il est aussi un être qui possède un certain nombre d'attributs qui n'appartiennent pas à la nature humaine. Passant sur les détails qui emplissent les multiples récits relatés, nous dirons seulement qu'après l'apparition de Nkongolo arrive un deuxième personnage, un chasseur très habile et de belle prestance appelé Mbidi (ou Mbidi Kiluwe) qui devient le beau-frère du premier dont il reçoit les deux demi-sœurs comme épouses. « Les manières de roi », entendons les bonnes, sont le fait de Mbidi. Le message « explicite » du mythe qui fonde la royauté sacrée nous est exposé ainsi :

« Toutes les versions opposent avec plus ou moins de force la royauté primitive de Nkongolo, roi cruel, ivrogne et incestueux, mauvais oncle⁵, et la royauté raffinée, instaurée par Mbidi » (1972 : 31).

Quel est ce raffinement ?

« Ce héros venu de loin est porteur d'une civilisation supérieure [qui] s'exprime par un terme symbolique majeur : de nouvelles manières de table. C'est à leur propos précisément que le conflit éclate entre les deux beaux-frères. Nkongolo consomme aliments et boissons en public, s'assied à même le sol, alors que le prince étranger s'isole soigneusement en semblables circonstances » (*Ibid.* : 32).

Les « bonnes manières » consistent donc en une série de restrictions, d'interdits qui dressent une barrière entre le nouveau roi et le reste de la population. Il importe de souligner qu'en fait de manières de table, ce ne sont pas d'abord les aliments qui sont en jeu mais la bouche. Nkongolo se met à rire, bouche grande ouverte, d'un gros rire inextinguible quand il voit que celle de Mbidi est marquée par l'ablation de deux incisives inférieures⁶. Le degré d'ouverture de l'orifice buccal comme trait marquant de la différence culturelle donne lieu à un long développement que Luc De Heusch entame ainsi :

« Prenons le risque de nous aventurer dans cette logique des formes proposée par Lévi-Strauss et constatons que la dialectique de l'ouverture et de la fermeture (de la bouche) se projette dans le thème de la fosse dissimulée par un tapis » (*Ibid.* : 33).

5. Il s'agit du mauvais traitement, en réalité, une tentative d'assassinat, que Nkongolo a infligé au fils que Mbidi a eu avec l'une de ses sœurs. Ce fils appelé Kalala Ilunga sera, lui, le véritable fondateur du royaume historique luba dont il réalisera l'unité politique.

6. La réalité ethnographique nous a appris que les Luba du Katanga arrachaient les quatre incisives inférieures et limaient à moitié les deux incisives supérieures. Cette coutume existait ailleurs en Afrique noire mais, à ma connaissance, l'ablation d'incisives en elle-même (supérieures ou inférieures) ne constitue pas un signe distinctif du roi.

Ce thème renvoie à la manière dont Nkongolo essaya par ruse mais en vain, à l’occasion d’un jeu de balle, de se débarrasser de son neveu Kalala Ilunga (voir note 5). Les péripéties racontées dans les différentes versions conduisent à ce tableau des oppositions fondatrices de la royauté sacrée :

| Humains et éléments naturels | Humains exclusivement |
|------------------------------|--------------------------|
| Nkongolo | Mbidi |
| royauté primitive | royauté raffinée |
| inceste | mariage hyperexogamique |
| stérilité, mort | procréation, vie |
| ouvertures naturelles | objets pointus fabriqués |
| mollesse | dureté |

À la fin du chapitre I, Luc De Heusch en vient à confronter le mythe de fondation avec le rituel d’intrônisation. C’est une confrontation qui s’impose évidemment. En l’occurrence, il y a là une surprise⁷, dit-il, alors que le héros Mbidi était hyperexogamique, les rois sacrés pratiquent l’inceste, cette *part maudite* léguée par Nkongolo. Le nouveau souverain a des relations sexuelles avec sa mère et ses sœurs lors de son investiture tandis que ses filles et les filles de ses frères deviennent ses épouses. « La royauté sacrée », poursuit-il, « [...] est bicéphale : véritable légataire universel de toutes les puissances mystiques, Kalala Ilunga est à la fois l’héritier de Nkongolo, l’incestueux et de Mbidi Kiluwe le raffiné » (1972 : 43). Détail intéressant qui vient à l’appui de l’analyse structurale du mythe : l’inceste est commis dans une « hutte sans porte ni fenêtres, qualifiée de maison du malheur ». Cette hutte symbolise l’absence totale de communication avec le monde extérieur tant social que naturel.

7. Surprise aussi dans l’ordre de la filiation. Alors que la société luba est patrilinéaire, nous voyons dans le récit mythique que « Nkongolo vit dans un système de parenté confus où inceste et alliance s’annulent [...]. Le départ du père réel [Mbidi] [...] laisse le champ libre à la constitution d’une cureuse famille incestueuse de type pseudo-matrilinéaire, composée d’un oncle maternel, de ses sœurs et neveux [...]. Nkongolo à son tour sera la victime du neveu utérin qu’il jalouse » (1972 : 98). Il s’agit de Kalala Ilunga dont le nom a été mentionné plus haut.

L'entrée dans la fonction royale coupe son détenteur du reste des hommes, il est « à la fois au-delà et en deçà de l'ordre culturel profane ». Luc De Heusch peut ainsi écrire que :

« L'inceste que Nkongolo pratiquait au grand jour se trouve donc occulté dans le rituel. Ces étranges restrictions ne sont pas sans évoquer le secret et les précautions qui entourent, depuis Mbidi Kiluwe, les opérations culinaires et la consommation des aliments au palais royal » (*Ibid.* : 44).

Luc De Heusch voit un lien étroit entre cette discrétion du rituel et l'exogamie en raison de la relation symbolique (qu'il dit être universelle) entre l'acte sexuel et la cuisson. À suivre ici sa pensée, l'idée proprement dialectique qu'il suggère est que les « manières de roi », le raffinement sont à la fois la négation et le dépassement de la contradiction entre les deux formes de royauté dont la « primitive », la grossière, est impossible à faire disparaître comme moment premier de l'institution de la royauté.

Avec le chapitre II, commence l'analyse de la pensée cosmogonique bantoue dont Luc De Heusch nous dit qu'elle a relativement peu intéressé ses prédécesseurs qui auraient négligé le fait « qu'elle se dissimule dans des enseignements initiatiques auxquels l'ethnologie n'a jamais eu accès » (*Ibid.* : 47). Un fait caractéristique de cette partie de l'Afrique centrale est en effet que les mythologies fournissent une matière relativement pauvre « face au foisonnement des rites » (*Ibid.* : 11) et il se demande si ce n'est pas leur nature ésotérique qui expliquerait qu'ils auraient été quasiment inaccessibles aux chercheurs. On aurait, ou plutôt, on a ici affaire à une connaissance initiatique qui ne peut être acquise qu'au cours des rites d'initiation qui, par principe, excluent les étrangers, qu'ils soient Africains ou Blancs. Luc De Heusch, qui lui-même avait été admis, chez les Hamba, dans la « société des maîtres de la forêt » et avait pu prendre part à l'un de leurs rituels, est ainsi amené à rendre hommage à des anthropologues tels que Victor W. Turner, spécialiste des Ndembu (un groupe de l'aire lunda), grâce à qui l'on possède une connaissance (aussi fragmentaire soit-elle, elle est très précieuse) du rituel initiatique de la société religieuse mugonge (Turner 1967) et Jan Vansina, l'ethnohistorien déjà cité, qui enquête en pays bushong (un royaume de l'aire kuba) où il eut la chance d'être admis aux épreuves d'initiation des jeunes gens, le *nkaan* (Vansina 1955). À ce propos, Luc De Heusch nous dit qu'il ne se serait pas risqué « à interpréter la cosmogonie des Kuba » s'il n'avait pas eu à sa disposition le texte de son ami Jan Vansina. N'était-ce donc qu'une chance de plus pour accomplir de façon satisfaisante le programme de ce premier volume de la trilogie bantoue qui autrement l'aurait été moins ou bien la question préjudicielle du rapport entre mythe et rituel met-elle en cause l'application de la méthode structurale qui requiert la connaissance du plus grand

nombre possible d'éléments qui constituent le contexte et n'en surestime aucun, qu'il s'agisse du milieu naturel, de l'organisation sociale ou de la culture en général (le domaine religieux, en l'occurrence) ? J'y reviendrai mais il faut bien dire qu'en tout état de cause ces deux chercheurs ont l'un et l'autre obtenu le privilège⁸ de participer à des phases de cérémonies secrètes et d'avoir pu transmettre ce qu'ils avaient vécu et appris au cours de cette expérience qu'un grand nombre d'ethnologues a souhaité connaître mais qui leur a, pour la plupart, été refusée quoiqu'ils n'eussent épargné aucun effort pour y réussir.

Sans se contredire pour autant, Luc De Heusch émet des réserves sur la portée de ce que nous apprennent ces chercheurs « chanceux ». « Mais aucune expérience privilégiée ne nous ouvre les portes de la religion luba », écrit-il (1972 : 48), à la ligne suivante son opinion que nous avons citée plus haut sur le caractère extérieur – donc superficiel – de l'abondante littérature sur la culture luba, il remet en quelque sorte à leur place les prétendues « expériences privilégiées ».

Dans le même élan, il condamne le célèbre ouvrage du père Tempels, *La Philosophie bantoue* (1949) pour usage illégitime de la vieille théorie océanienne du *mana*, terme transformé en notion de « puissance vitale » qui serait l'alpha et l'oméga de la pensée spéculative des Luba. Cette pensée existe, sans aucun doute, seulement il faut la chercher ailleurs :

« [...] et singulièrement dans ce texte pseudo-historique capital qu'est la geste de fondation de l'État. Cette hypothèse est d'autant moins absurde que l'un des héros de cette légende porte le nom même de l'arc-en-ciel, Nkongolo. En prenant cette indication au sérieux, et en *tirant toutes les conséquences* [mes italiques], nous espérons dévoiler un large pan du système cosmogonique luba » (De Heusch 1972 : 48).

Détrompons tout de suite le lecteur qui s'attendrait, compte tenu de l'expression employée, à une démarche hypothético-déductive de la part du déchiffreur de mythes. Il verra très vite qu'il lui est impossible de s'en tenir aux données recueillies chez les seuls Luba et qu'il lui faut balayer une aire culturelle et même linguistique beaucoup plus vaste pour arriver à ses fins. Il apprendra d'abord que Nkongolo est l'arc-en-ciel, ce phénomène donnant « à voir l'union céleste de deux serpents, respectivement mâle et femelle, séjournant dans deux rivières distinctes. Ces deux créatures colorées préviennent ou font cesser la pluie » (*Ibid.* : 48-49). Et que par conséquent, Nkongolo-arc-en-ciel symbolise aussi bien les eaux terrestres

8. Même s'agissant de grands chercheurs dont la probité intellectuelle est indiscutable, on ne peut pas s'empêcher de penser qu'un tel privilège – recherché bien sûr dans un but scientifique – est marqué d'une certaine ambiguïté d'autant plus que cela se passe durant la période coloniale où tout Blanc, quelle que soit sa fonction, et aussi indépendante que celle-ci ait pu être de l'administration, était vu par les Africains comme étant plus ou moins un représentant, quoi qu'il en ait été, de l'ordre imposé par le pouvoir des Blancs.

que les eaux célestes, aussi bien la pluie (et donc la saison humide) que la sécheresse (et donc la saison sèche), mais, plus encore, il apprendra qu'il possède, selon certaines versions, un caractère solaire connoté négativement. En fait, l'identité nominale entre le fondateur mythique de l'empire luba et l'arc-en-ciel, ne constitue que le point de départ d'un très long et très riche parcours fait d'un va-et-vient et parfois d'un parallélisme, d'une part, entre la « pseudo-histoire » que constituent les différents épisodes marquants de la vie de Nkongolo et des autres personnages (humains et non humains) qui lui sont associés ou opposés et, d'autre part, les données homologues exprimées dans les codes de l'astronomie (le soleil, la lune et Vénus et autres corps célestes), la météorologie (pluies et sécheresse qui se répartissent respectivement en deux grandes saisons et deux petites), et la géographie (l'hydrographie surtout) au moyen desquels il est possible de saisir globalement l'ordre naturel et culturel dans lequel se déploie la vie sociale et politique de ces royaumes de la forêt et de la savane congolaises.

À partir de M9 qui, en quelques lignes, nous retrace « L'origine de la matrilinearité et des rites d'initiation des jeunes gens » jusqu'à M16 qui plus longuement nous raconte « L'origine du monde », Luc De Heusch analyse le corpus de ces huit mythes kuba. Nous nous attarderons sur M16 qui nous met en présence d'une cosmogonie particulièrement intéressante en tant que généalogie du monde du vivant et d'une espèce de fondu-enchaîné dont surgit l'homme, en l'occurrence, le fondateur de la royauté kuba, un nommé Woot. À ce personnage qui règne dans le monde humain, correspond une entité nommée Mboom (ou Mbundu), le Créateur que le mythe cosmogonique présente comme celui qui « régnait sur une terre couverte d'eau, plongée dans les ténèbres ». Un jour il fut pris de crampes douloureuses et vomit le soleil, la lune puis les étoiles. Sous l'action du soleil, les eaux commencèrent à s'évaporer, Mboom recommença à vomir. Il mit alors au monde neuf animaux, du léopard à la chèvre en passant par un poisson, des oiseaux, le scarabée et ensuite les hommes. Puis des animaux vomirent à leur tour d'autres animaux. Un fils de Mboom « vomit une plante dont naquirent tous les végétaux. Enfin [...] les hommes purent obtenir le feu des arbres frappés par la foudre, parmi lesquels figure en premier lieu le palmier raphia (qui fournit l'amadou) » (1972 : 156). Luc De Heusch voit dans ce mythe cosmogonique kuba (*Ibid.* : 156-157) une sorte de phylogénèse qui « fait jaillir une taxinomie cohérente » embrassant toutes les créatures qui peuplent l'univers et pour certaines d'entre elles, définit la fonction qu'elles y occupent. Et de répéter alors que grâce à Vansina apparaît clairement la liaison qui s'établit en ce mythe et les différentes phases

du rituel initiatique bushong (le *nkaan*) auquel il a participé. « En fait », poursuit-il, « il existe un parallélisme complet entre le mythe de création du monde et le cycle culturel de Woot. De même que Dieu créa neuf animaux fondamentaux, Woot mit neuf enfants au monde » (*Ibid.* : 157). Mais alors que la spéciation du monde animal existe dès les origines, c'est un grouillement indistinct qui caractérise l'humanité à son apparition et il appartiendra à Woot de mettre en place les différentes institutions qui seront au fondement de l'identité des groupes sociaux et des individus.

Le deuxième volume de la trilogie déborde encore plus largement le champ de la mythologie et des multiples récits d'origine de la royauté tutsi du Rwanda à laquelle son titre, *Rois nés d'un cœur de vache* (1982) fait référence, pour accorder une place à peu près égale à l'étude des rituels de royauté et d'initiation propres non seulement au Rwanda mais à d'autres sociétés bantoues voisines de la région des Grands Lacs, ou plus éloignées dans la direction du Sud-Est africain. Or la lecture du « Finale » de *L'Homme nu* et déjà certains passages très discutés de *La Pensée sauvage* (par exemple, ceux qui concernent les pratiques sacrificielles et qui mettent en cause le fameux schème proposé par Henri Hubert et Marcel Mauss, lesquels, il est vrai, n'avaient que peu recours aux matériaux ethnographiques recueillis sur le terrain, mais s'inspiraient pour une très large part des textes de l'Antiquité classique et biblique, et aussi des données et des analyses de l'indianiste Sylvain Lévi⁹) suffisent à nous faire comprendre qu'il est impossible de se plier à une stricte conformité à la méthode structuraliste. Autrement dit, l'application au rituel d'un traitement semblable à celui qui vaut pour les mythes pose des problèmes insolubles. Luc De Heusch avait bien conscience de prendre un chemin qui lui était personnel lorsqu'il soumettait à des analyses comparatives les pratiques sacrificielles les plus diverses¹⁰ et les formes de cultes de

9. Ce très grand savant orientaliste était un maître et un ami de Marcel Mauss à qui il enseigna le sanscrit et fournit une solide connaissance de la culture indienne. Marcel Mauss reconnaît tout ce qu'Henri Hubert et lui-même doivent aux travaux de Sylvain Lévi dont l'ouvrage *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* paraît en 1899, la même année que leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Mauss 1968).

10. Il est intéressant de relever que cet ouvrage est dédié aux « Membres du Laboratoire "Systèmes de pensée en Afrique noire" (École pratique des hautes études, V^e Section) », associé au CNRS, Paris. Un hommage appuyé qui est en même temps une marque discrète (ô combien) de la distance prise avec le structuralisme. Car son surmoi scientifique lui enjoint bien vite de dire : « J'adopterai à mes risques et périls une perspective structuraliste, que certains de mes collègues seront en droit de récuser ». Mais dès les premières lignes de l'introduction, il avait rappelé qu'une dizaine d'années auparavant, il assumait, avec Michel Cartry, la responsabilité de cette formation de recherche qui était issue de celle qui s'était constituée autour de Germaine Dieterlen et de Jean Rouch, « Groupe de recherche sur les populations de la Boucle du Niger » (GR 11).

possession par les esprits dont il étendit l'étude au vodu haïtien. Car nous entrons alors dans un domaine qui nous confronte à un symbolisme en acte¹¹ qui, à l'opposé de celui qui prévaut dans le discours mythologique, met en jeu des rapports de continuité entre les objets, entre les corps (humains et animaux), c'est-à-dire un symbolisme qui excède très largement la fonction expressive, c'est-à-dire métaphorique qu'on lui attribue le plus souvent et à laquelle on ne saurait le réduire. En étudiant l'institution royale telle qu'elle se donne à voir dans son cérémonial le plus révélateur de sa nature, Luc De Heusch s'est trouvé avoir affaire à une longue série d'actions rituelles aux exécutants multiples qui, par la diversité de leurs statuts dans la hiérarchie sociale et la diversité des fonctions spécifiques qui leur sont assignées en la circonstance, mettent en scène le corps social tout entier qui se manifeste ainsi comme corps politique. Un corps morcelé qui finit par être un tout rassemblé en lui-même, ramené à l'unité au moins pour un temps. Ce deuxième volume nous en fournit un exemple tout à fait remarquable dans le chapitre VII intitulé « Le corps gemellaire du roi (Essai sur les Swazi) ». Il s'agit d'une analyse très détaillée du *Ncwala*, un vaste complexe cérémoniel destiné à consacrer le statut ontologique hors du commun de la personne du souverain, personne à laquelle sont quasi incestueusement associées la reine-mère et aussi, mais avec des liens moins étroits, ses épouses rituelles. C'est à l'ethnologue Hilda Kuper (1947), l'une des brillantes étudiantes de Bronislaw Malinowski, que nous devons la première description précise et complète du *Ncwala*. Elle nous présente comme « le drame de la royauté » ce grandiose rituel auquel elle consacre un chapitre entier de son livre magistral sur le système politique et religieux du royaume swazi¹². C'est en effet toute une dramaturgie qui se déploie en cette occasion et on ne peut en étudier les multiples significations qu'à condition de les inscrire dans le cadre du système où elles trouvent leur place, lequel ne se définit pas en termes politiques uniquement mais en référence à une cosmologie qui est à la

11. Il est fait référence à la notion d'« efficacité symbolique » mise en avant par Lévi-Strauss (1958 : 205 *sq.*), dans un article célèbre sur une cure shamanistique chez les Cuna d'Amérique centrale. C'est une remarquable illustration de la manière dont il conçoit l'action effective du discours mythique tel qu'il se déploie dans un chant destiné à aider à un accouchement difficile. Dans ce texte de 1949, où il esquisse un parallèle entre ce rite de guérison et la cure psychanalytique, entre le shamane et l'analyste, Lévi-Strauss prend sur la question des rapports entre mythe et rite une position très différente de celle qu'il adoptera dans le finale de *L'Homme nu* qui exclut toute analyse structurale de l'action rituelle en elle-même. Je relève que dans ce recueil de 1958 qui sera comme le manifeste du structuralisme, « La structure des mythes » est l'article qui suit immédiatement « L'efficacité symbolique ».

12. Ce royaume, qui n'est pas sans affinité avec le royaume zoulou voisin avec lequel il fut souvent en guerre, se confond avec l'État moderne du Swaziland qui demeure une monarchie indépendante dont le territoire, aux frontières internationalement reconnues, est enclavé dans l'Afrique du Sud.

base du calendrier luni-solaire des Swazi. Ainsi, la première phase du rituel doit commencer lorsqu'il y a coïncidence entre la lune noire et le solstice de l'été austral, vers la fin du mois de décembre. Quand le soleil atteint sa position la plus méridionale, on dit qu'il entre dans sa « hutte » où il (se) repose avant de reprendre sa course vers le nord. Le *Ncwala* ne peut se terminer avant ni commencer après le solstice, car le roi est censé « faire la course du soleil » auquel il est ainsi identifié. Lorsque les cérémonies seront achevées, lui-même et son peuple se sentiront revigorés car ils auront bénéficié des forces renouvelées que l'astre – dont dépend la prospérité ou la pénurie alimentaire du pays – aura incorporées. Le soleil allait, pensent les Swazi, s'affaiblissant à mesure qu'il arrivait en fin de course, il va être désormais à même, en partie grâce à l'action du rite, de poursuivre son perpétuel parcours en repartant vers le nord pour une nouvelle année. Le roi occupe donc une place centrale sur la scène rituelle où se joue le drame. Son identification avec l'un des taureaux sacrificiels dit « taureau de la nation » en est un des moments cruciaux. L'animal est introduit dans l'enclos du bétail par des jeunes gens rituellement purs. Il « est jeté au sol et le roi s'y assied, nu, pour être lavé avec les eaux rituelles que des plantes ont rendu écumantes. Le souverain devient ainsi "le taureau de la nation" » (De Heusch 1982 : 278). C'est un drame qui renvoie aussi à un ensemble cohérent de représentations incluant non seulement des récits mythiques mais une pensée religieuse centrée essentiellement sur la notion de pureté : la pureté sexuelle des jeunes acteurs (ils sont membres de la classe que leur assigne leur âge et intégrés dans les régiments correspondants) engagés dans les différentes phases du rituel et la pureté ontologique de la personne du roi résultant de son identification à l'animal séparé du reste du troupeau et sacralisé.

Dans le troisième volume, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés* (2000), Luc De Heusch donne résolument une place privilégiée aux rites et à l'histoire¹³, et réitère sa demande de dialogue :

13. En l'occurrence, il s'agit de l'histoire des premiers échanges entre les Européens et les populations congolaises, à la fin du XV^e siècle. C'est en 1483 que des navigateurs portugais découvrent l'embouchure du fleuve Congo. En quelques années vont se développer d'intenses relations politiques, commerciales et aussi religieuses entre l'Europe chrétienne et les royaumes de l'Afrique centrale, celui de Kongo tout particulièrement. Très vite, le roi kongo et les nobles se convertiront. Ce sera une conversion rapide et néanmoins profonde, mais elle ne durera pas au-delà des premières années du XVIII^e siècle. Le christianisme reviendra au Congo avec la colonisation et de lui naîtront des messianismes tels le kimbanguisme et le matswanisme étudiés, notamment, au Moyen Congo Brazzaville par Georges Balandier dans divers articles et, surtout, dans sa thèse publiée sous le titre *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* (1955).

« La diachronie ne doit pas être le privilège des historiens, de qui on est en droit d'attendre, en revanche, une attention anthropologique à la synchronie, qui se confond avec les temps longs de l'Histoire, pour reprendre la formule de Braudel, au cours desquels s'élaborent les systèmes sociaux » (*Ibid.* : 10).

Cette phrase quelque peu paradoxale sur l'identité de la synchronie et des temps longs de l'Histoire ne se justifie que parce qu'elle est appliquée à un vaste groupe de populations appartenant à l'aire linguistique kongo qui constitue ainsi un terrain d'observation privilégié permettant « d'analyser une société africaine sur une longue durée : un demi-millénaire ». Mais cette remontée dans le passé lointain ne peut être qu'un leurre. Luc De Heusch ne nous dit-il pas que ce sont des analyses comparatives au sein de cette aire linguistique, qui comprend des populations diverses ayant connu des évolutions parfois fort différentes, qui permettront de pallier les insuffisances, de combler les lacunes béantes dans le recueil des données proprement historiques. Je le cite encore :

« À défaut de pouvoir montrer comment les pratiques et les croyances religieuses se sont transformées dans le temps, au moins nous est-il loisible d'enregistrer les effets de l'Histoire dans l'espace » (*Ibid.* : 12).

La prise en compte de la dimension historique dans les recherches ethnologiques sur ces systèmes de représentations suppose, dans la perspective structuraliste, le recours à la notion de structure diachronique qui, notons-le, est, et a été, surtout le fait des linguistes dans les domaines de la phonologie, de la grammaire et de la lexicologie. À vrai dire, il ne suffit pas, comme on vient de le lire sous la plume de Luc De Heusch, de traiter ou de s'efforcer de traiter comme un vaste système de transformations, un corpus de mythes ou de légendes de fondation de royaumes recueillis ici et là dans une aire culturelle donnée, pour réussir à ordonner dans le cadre d'une chronologie faisant sens, une série d'événements et de changements sociaux et politiques dont l'existence historique, quand elle n'est pas supposée, ne peut être établie qu'avec plus ou moins de précision. Dans *Le Cru et le cuit*, Lévi-Strauss est tout à fait catégorique en affirmant « qu'un mythe ne tire pas son sens d'institutions contemporaines ou archaïques, mais de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein d'un groupe de transformations » (1964 : 59). « Faire sens » s'entend donc de deux façons différentes. Pour l'historien, j'y reviendrai, cela veut dire mettre en évidence ou, à tout le moins, être fondé à supposer des relations de cause à effet dans la succession desdits événements, succession orientée, en écartant évidemment toute espèce de finalisme, dans une direction déterminée. Si l'on s'efforce de dégager un thème commun pour examiner les diverses variations qu'il connaît dans les populations plus ou moins apparentées qui partagent un même fonds culturel, cela ne nous

renseigne pas sur le processus historique qui est à l'œuvre, mais plutôt sur la manière dont les cartes ont été distribuées par « une main invisible », a-t-on envie d'ajouter, pour parler comme le faisaient les économistes libéraux. Toute la question est de savoir comment articuler l'ensemble le plus souvent disparate de données de toutes sortes, mythes ou fragments de mythes, récits légendaires touchant à des migrations, à des invasions ou à des contacts de populations conduisant à des cohabitations selon des modalités particulières (statuts et rôles différents attribués à chacune d'entre elles, par exemple), généalogies plus ou moins sûres, plus ou moins lacunaires, c'est-à-dire ce qui constitue le matériau historique, avec les analyses des structures de la société globale telle qu'elle se présente à l'observation du chercheur.

Pour beaucoup d'ethnologues, il s'agit de prouver – ou il suffit de prouver – que l'histoire n'est pas seulement nécessaire mais qu'elle est possible et qu'on échappe donc peu ou prou à ce « présent ethnographique », à cette fiction qu'on a parfois reproché, à tort ou à raison, aux tenants de l'école fonctionnaliste de présenter comme un tableau objectif du réel observé. Aux yeux de Luc De Heusch, il a toujours été question d'une démarche beaucoup plus exigeante, dans la mesure où elle se veut conforme à l'inspiration structuraliste « élargie » et proche également, nous l'avons dit, de celle qui a guidé, selon lui, Georges Dumézil. Le peu de matière historique ne doit pas servir, comme cela a été dit ironiquement, d'une sorte de portail aussi pauvrement orné de détails que vite oublié sous lequel l'ethnologue invite son lecteur à passer avant de le faire pénétrer dans le vif du sujet. Elle doit être traitée de la même façon que le reste, organisation sociale, institutions politiques, mythes, rites (etc.) et être intégrée dans une totalité vivante qui ne soit amputée d'aucune de ses dimensions. Seulement la question se pose pour tout ethnologue de terrain, qu'il ait une monographie pour objectif ou qu'il ait des visées plus larges portant sur une aire culturelle : en quoi consiste la dite matière historique ? En quoi les matières qui viennent d'être énumérées ne seraient-elles pas aussi de la « matière historique » puisqu'aussi bien ce que l'observateur se donne comme objet d'étude ce sont, pour reprendre la formule de Durkheim, « des choses sociales » (on peut dire aussi des choses qui sont d'ordre psychologique et d'ordre moral) qui durent et qui en sont venues à être ce qu'elles sont, autrement dit, ont acquis leur identité, après avoir traversé, génération après génération, l'épreuve du temps. Elles sont historiques de part en part et si petite que puisse paraître ou nous paraître l'altération advenue avec le passage du temps, le présent n'est pas la négation de ce qui est passé, de ce qui s'est passé pas plus qu'il n'est la répétition du même.

Pour nous en tenir d'abord à la situation qui a été longtemps celle de l'africaniste, notamment, face à la question élémentaire de l'historicité, je dirais que la première césure temporelle à laquelle il a eu affaire – et qui, comme je l'ai constaté, revenait souvent au cours de l'enquête et de façon lancinante au cours de dialogues avec les plus âgés de nos interlocuteurs, nés juste au moment (un peu avant ou un peu après) de la conquête – était résumée dans l'affirmation suivante : *ceci* existait avant l'arrivée des Blancs, ceci est demeuré ainsi depuis que nos plus lointains ancêtres ont institué nos façons de vivre et nos coutumes. *Cela* vient après, et une fois que la mise en place de l'ordre colonial (qui a pu prendre parfois beaucoup de temps) a changé notre façon de vivre de façon irréversible. Ce n'est déjà plus tout à fait notre histoire à nous mais un partage inégal, un partage boiteux entre nous et vous. Évidemment, pour Luc De Heusch qui se place dans une perspective strictement africaine et donc en deçà de cette césure, c'est l'Histoire de longue durée, faite de réalités – sociales, économiques, religieuses, politiques – effectivement advenues qu'il faut mettre au jour en confrontant, dans la mesure où les données le permettent, les récits mythico-légendaires à ce qui des traditions orales et d'éventuels documents, archéologiques ou écrits, peut accéder au statut de fait. Ce qui est mythique et légendaire possède un certain contenu historique sans quoi les historiens ne s'y référeraient pas sans cesse. C'est ce que fait Jan Vansina sans penser pour autant qu'il transgresse ainsi les règles de sa discipline. Inversement, ce qui porte la mémoire historique – on pourrait dire ce qui en garde la trace réelle – dans les traditions orales dont c'est la raison d'être est inévitablement marqué de l'empreinte du mythe, car les récits transmis par voie orale ne peuvent être construits et conservés qu'en référence aux catégories fournies par la pensée mythique qui en offre, si je puis dire, le cadre, lui fournit l'armature. Au même titre, sans vouloir par là offusquer le sérieux pédagogique de ceux qui les rédigent, que nos récits historiques destinés à l'enseignement – même ceux qu'on qualifie d'événementiels et qui se veulent donc « innocemment » objectifs – sont structurés par les idéologies (des mythes idéologisés qui les rendent plus ou moins méconnaissables) qui à telle période de notre histoire dominant la vie intellectuelle, la culture de manière générale¹⁴. Les ethnohistoriens en conviennent volontiers, sinon à quoi bon l'appellation qu'ils se donnent ? Mais surtout, il faut donner un sens à l'ensemble des faits « historiquement » établis et, insistons sur ce point, éclairés et ordonnés par la tradition orale. Car il n'y a pas un sens extérieur à celui

14. C'est pourquoi on peut dire que l'histoire de France telle qu'elle a été racontée dans nos manuels scolaires relève de l'ethnohistoire, comme, je le suppose, la plupart des histoires nationales que les États ont fait apprendre à leur jeunesse pour les former et en faire de bons citoyens.

que véhicule la tradition¹⁵, il n'y a pas un principe d'intelligibilité supérieur qui serait découvert par le chercheur fort de ses propres catégories d'explication, c'est-à-dire celles – et elles sont en petit nombre – que lui offre la culture occidentale.

Je prendrai un exemple sur lequel Luc De Heusch a longuement insisté jusqu'à y revenir dans plusieurs ouvrages, celui du royaume tutsi du Rwanda. On sait qu'il a donné lieu à un débat qui a tourné à la polémique avec son collègue et longtemps ami Jan Vansina, l'un des promoteurs les plus éminents de l'ethnohistoire, cette discipline quelque peu hybride qui connut parmi les spécialistes d'Afrique noire un grand succès dans la seconde moitié du XX^e siècle. Or, que nous dit Jan Vansina sur la question du sens que nous venons de soulever ? Il n'en parle guère et quand il en parle, ce n'est pas en son nom. On comprendra la portée de la citation qui suit en rappelant que quiconque s'intéresse à l'histoire du Rwanda ne peut ignorer l'œuvre incontournable que nous a laissée l'abbé Alexis Kagame :

« Le legs de Kagame n'est pas à sous-estimer, car aujourd'hui encore il reste enraciné dans la conscience historique générale du pays et il domine toujours la perception de cette histoire, même celle de ses critiques les plus virulents [...]. De plus sa vision du passé ne provient pas que de lui, ni même des historiographes coloniaux, surtout missionnaires et administrateurs, qui l'avaient précédé. L'essentiel provient de la cour, et plus précisément de cette petite poignée d'hommes à la cour qui étaient les idéologues officiels chargés de donner un *sens de l'histoire* [mes italiques] et d'élaborer la version officielle de ses détails » (Vansina 2001 : 12-13).

C'est peu dire qu'il ne faille pas sous-estimer le legs d'Alexis Kagame¹⁶ (Vansina est, en tout cas, bien le dernier à le penser si j'en juge par les innombrables mentions qu'il fait des publications du savant abbé, comme je viens de le noter), il faut, au contraire, l'étudier avec d'autant plus

15. Je pense, notamment, au cas des Moundang de Léré (Tchad) : en recueillant la liste des noms royaux de l'unique dynastie qui régna à Léré pendant environ deux siècles, j'ai relevé la répétition d'une séquence comprenant un nom légitime de détenteur du pouvoir suivi d'un nom de roi usurpateur. En insistant pour essayer de la comprendre, cette répétition m'a permis d'accéder à une théorie, propre aux Moundang, de l'ordre des noms dans la titulature royale et m'a évité une « théorie des crises » de mon cru fondée sur une interprétation, après tout plausible mais tendancieuse, des relations guerrières entre Moundang et Peuls de l'Adamawa (Yola) qui ne cessèrent depuis les années 1830-1840 jusqu'à l'arrivée des Français vers 1900 (cf. Alfred Adler 2000).

16. Comment définir Alexis Kagame (1912-1981) ? Un religieux rwandais doublé d'un lettré, d'un érudit doué d'un grand talent d'écrivain dans sa langue maternelle et en français ? Peu contesté comme connaisseur hors pair de la tradition royale rwandaise, il se présentait comme un historien dont les textes faisaient autorité auprès des très nombreux spécialistes africains et européens du Rwanda. Jan Vansina fut l'un des rares chercheurs à vouloir le ramener au rôle d'informateur, fût-il un informateur exceptionnel mais pas vraiment un collègue. Nous avons vu qu'une certaine forme de dénigrement n'a pas empêché Vansina de puiser très largement dans l'œuvre de Kagame. Claudine Vidal (1988) a décrit avec beaucoup de justesse et de finesse la situation ambiguë qui fut celle d'Alexis Kagame dans les milieux intellectuels et scientifiques passionnés par ce pays qui devait connaître un destin si tragique.

d'attention qu'il porte non seulement sur des faits mais aussi sur des institutions décrites du dedans et qu'il constitue « une vision du passé », chose aussi précieuse que rare dans le « legs (de) la conscience historique générale » de l'Afrique. Que l'essentiel en provienne de la cour, de ses « idéologues officiels chargés de donner un sens de l'histoire », cela n'invalide en rien la portée de ces textes même si les dits idéologues qui sont à la source ne sont qu'en petit nombre. Je me permets d'observer en passant que le qualificatif d'officiel accolé à idéologue est employé à dessein par Jan Vansina, ce qui peut prêter à discussion tant est forte la charge dépréciative de ces mots. On peut être sûr que s'il avait eu recours aux termes vernaculaires qu'il interprète mais ne traduit pas, son propos aurait eu une tonalité bien différente. Et bien entendu, ce n'est pas de couleur locale qu'il s'agit, s'il est vrai que c'est la « conscience historique » des Rwandais que les textes de Kagame nous permettent d'atteindre dans ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même.

Ce n'est pas seulement à propos des royaumes de la région des Grands Lacs et de l'Afrique du Sud-Est que la notion de conscience historique est invoquée par les chercheurs comme par les intéressés eux-mêmes. Sans parler évidemment des grands empires médiévaux (préislamiques et islamisés) du Soudan occidental et central, où à une riche tradition orale conservée par des générations de griots s'ajoute une très importante littérature écrite. Je m'en tiendrai à un modeste exemple ouest-africain pris parmi beaucoup d'autres. Très éloquentes sont ces lignes écrites par Jack Goody dans « The Over-Kingdom of Gonja », titre de sa contribution à un ouvrage collectif consacré à un certain nombre de royaumes africains au XIX^e siècle :

« Les Gonja s'intéressent très vivement à leur passé qu'ils se remémorent dans des récits tambourinés, qu'ils ont retranscrit dans des manuscrits en arabe et/ou en hausa et ils ont aussi des traditions orales transmises de génération en génération. La plupart de celles-ci sont fortement liées au nom du héros conquérant Jakpa, qui est considéré comme l'ancêtre fondateur de la dynastie et le créateur de l'État. Dans les traditions orales en particulier, toutes les localités et tous les "états"¹⁷ rattachent à ce nom des hauts faits, des faits merveilleux. L'écheveau embrouillé des récits qui l'entourent confronte l'historien à une tâche impossible, mais il donne *le sens de l'unité* [mes italiques] à une nation dispersée qui est devenue décentralisée à un haut degré dans de multiples aspects de son organisation¹⁸ » (Goody 1967 : 186, ma traduction).

17. La société gonja est divisée en plusieurs états (*estates*) hiérarchisés : les NGBanya, l'ensemble des lignages composant le clan dominant et qui se partagent tour à tour la fonction royale, les Nyemasi, les gens du commun, non musulmans, les musulmans dont certains avaient d'importantes fonctions religieuses et politiques, enfin les étrangers et les esclaves, ces derniers n'étant pas et ne pouvant être musulmans.

18. Les Gonja vivent au Nord-Ghana. Ils sont les voisins septentrionaux des Ashanti avec lesquels ils guerroyaient très souvent. Ce royaume que Goody qualifie de « over-kingdom ».../...

L'important est que l'embarras dans lequel est mis l'historien face à la tâche de débrouiller l'écheveau de récits plus ou moins récalcitrants à sa sagacité n'empêche nullement l'ethnologue de saisir ce quelque chose d'essentiel à la population qu'il étudie : son sens intime de son identité historique, de sa communauté de destin.

Revenons au Rwanda où l'historien rencontre aussi un écheveau qui résiste au démêlement de ses fils. Il faut donc bien, quoiqu'il lui en coûte, qu'il fasse le départ entre l'essentiel et ce qui l'est, peut-être pour un certain temps, moins. Quand donc est-on fondé à parler en termes proprement historiques de la royauté nyiginya ? Voyons comment en parle l'historien Jan Vansina dont nous comparerons le discours à celui de Luc De Heusch. C'est au chapitre II de l'ouvrage cité (Vansina 2001) intitulé « Le Rwanda de Ndori » qu'il affirme¹⁹ qu'on entre dans la période historique avec le règne Ruganzu Ndori dont il fait le fondateur du royaume nyiginya. Nous sommes alors dans les toutes dernières années du XVII^e siècle. Pour l'historien, le fondateur ne sort pas du néant, et d'un certain point de vue, c'est l'état même des choses précédant son avènement, aussi peu que nous en sachions, qui doit permettre d'en entrevoir les conditions déterminantes, mais nous laissons en suspens pour l'instant notre réflexion sur la question de la contingence et/ou de la nécessité telle que nous la pose Michel Izard dans *Moogo* (2003). Qu'apprenons-nous dans le premier chapitre ? Un exposé succinct nous fournit des données de géographie physique et humaine sur le « pays des mille collines », son climat, ses ressources en minerais, ses terres bonnes pour les pâturages, celles à vocation agricole et aussi des indications sur les populations diverses organisées en groupes de parenté réunies en petites chefferies. Et déjà « les prémisses de l'inégalité » (Maquet 1961) entre éleveurs, cultivateurs, chasseurs, potiers (etc.) sont présentes pour préfigurer la

[Suite de la note 18] parce qu'il n'a jamais connu d'unité territoriale au sens strict du terme, ni de pouvoir centralisé, s'est formé à la fin du XVII^e siècle, à peu près à la même époque que le royaume ashanti. C'est sa position sur d'importantes routes commerciales (on connaît l'importance, notamment, de la cité de Salaga) qui explique son apparition sur la scène historique et la manière dont il s'est constitué. Cf. Jack Goody (1967 : 186).

19. Je remplacerais volontiers le verbe affirmer par celui de « marteler ». Qu'on me permette de citer en entier l'ouverture de ce chapitre qui frappe par son ton qui se veut sans réplique : « Le royaume nyiginya a été fondé par Ruganzu Ndori. Voilà une affirmation qui contredit tous les auteurs et la majorité des sources orales. Pourtant il en est bien ainsi, car les soi-disant rois de l'époque précédente sont purement imaginaires. Leur histoire a été créée de toutes pièces à partir d'un fonds de contes divers, ne fût-ce que pour rehausser la majesté et la légitimité de la dynastie nyiginya par un recours à un passé plus lointain que tout autre. La discussion de ce bricolage imaginaire a été rejetée en appendice dans ce livre pour bien souligner que ce sujet ne traite pas de la fondation du royaume nyiginya » (Vansina 2001 : 61). C'est pourquoi, comme Vansina le précisait d'emblée dans son introduction, il se doit d'écrire ce livre qui est quelque chose de fort différent de ce que « Kagame et ses épigones en ont dit jusqu'ici » (*Ibid.* : 12).

société rwandaise et son système politique tels qu'ils furent connus à la fin du XIX^e siècle par des observateurs étrangers. Mais Ruganzu Ndori, avec qui l'histoire des historiens du Rwanda est censée commencer est-il un roi que l'on peut caractériser dans sa singularité de personnage réel ? Ou bien n'est-il qu'un individu qui serait identifiable seulement à titre d'élément de la classe qui est la sienne, en l'occurrence, celle que constitue la partie reconnue « historique » de la liste des souverains du royaume ? Autre question, que savons-nous sur Ruganza Ndori comme auteur d'actions politiquement décisives et surtout d'innovations institutionnelles de tout ordre ? La réponse de Vansina semble d'abord nous mettre en attente d'une ou de belles histoires : Ndori est, dit-il, « un personnage de roman épique, le héros d'un grand cycle de récits merveilleux » et de le comparer, comme fondateur d'État, à Sunjata (fondateur au XIII^e siècle de l'empire du Mali, autre personnage qu'entourent de nombreuses légendes) et à Alexandre. Sans doute pour Vansina ne s'agit-il pas d'un individu unique²⁰, mais sous son nom (sorte de nom gigogne) sont condensés plusieurs noms des premiers rois qui ont chacun contribué à édifier l'État historiquement connu et qui s'est perpétué jusqu'au XX^e siècle. Après s'être efforcé de dénouer quelques-uns des fils de l'écheveau de récits riches de sens et en tout cas vraisemblables qui entoure le nom de Ndori, Vansina en vient au sérieux de l'histoire, c'est-à-dire à l'analyse de ce que, selon lui, l'acte de « fonder » au Rwanda un État veut dire. Elle nous permet de dégager quelques traits essentiels.

- Succès dans des guerres, des rapines et dans la capture de bétail. La notion de conquête territoriale suivie d'occupation militaire est inadéquate pour rendre compte de la formation d'un royaume. Le futur roi, forcément fils d'un roi ou d'un personnage dont le titre est équivalent, est reconnu comme un chef guerrier « productif » qui apporte la prospérité à la population.

20. Jan Vansina pratique ici une forme de nominalisme historique qui est une manière (qui me rappelle une imitation – voulue ou involontaire – de l'humour de Bernard Shaw) de montrer qu'il rejette toute certitude touchant au contenu manifeste des traditions, tout en conservant ce que les narrations révèlent de la réalité des faits pour autant qu'ils puissent être corroborés par ailleurs. On en jugera par ce passage : « Quelqu'un fonda le royaume, et Ruganza Ndori est le nom qu'on lui donne. *En ce sens* [mes italiques] il est certainement un personnage historique. Mais à lire ou à écouter la série de ses nombreuses conquêtes supposées, on acquiert la conviction que ce Ndori est plus qu'un seul personnage historique. Ce nom est un fourre-tout [...] un nom personnifiant toute cette époque de la fondation du royaume. Ndori est un roi époque. Comprenons donc qu'il désigne le fondateur et un certain nombre de ses successeurs en sus » (2001 : 62). Une note de bas de page précise que ce « nom époque » n'est pas le seul dans la liste des rois du Rwanda fournie par la tradition. L'absence de lien grammatical entre les deux substantifs peut se comprendre comme le fait qu'ils sont l'un et l'autre, l'un de l'autre, tour à tour prédicats.

• Ces succès, pas plus que sa filiation, ne suffisent à lui donner une pleine légitimité. Il lui faut le concours des principaux lignages soumis puis associés aux fins de construire des institutions rituelles, d'une part, et une organisation économico-politique, d'autre part. Ces éléments se ramènent à quatre qui sont à la base du gouvernement : 1°) la cour qui joue le rôle de capitale du royaume, une capitale qui fut souvent ambulante (c'est un cas fréquent en Afrique orientale) ; 2°) la relation dite *ubuhake*, qui est une relation politique de clientèle (prenant la forme d'un « contrat léonin », écrit Jan Vansina) entre un seigneur tutsi éleveur et un cultivateur hutu ; 3°) le district *umurwa* (portion du territoire gérée par une épouse royale) et 4°) une véritable armée. Mais, insiste Jan Vansina : « Ce sont donc les institutions rituelles qui établiront le fait même d'un nouveau royaume dans l'esprit des habitants » (2001 : 76). La légitimité rituelle codifiée par des dignitaires éminents, les *abiru*, comme cela a été dit à propos d'Alexis Kagame, est désignée par Vansina comme la clé de voûte de l'institution royale en elle-même. Elle est ainsi résumée : le roi est intronisé avec une reine mère (il existe un certain nombre de clans matridynastiques) qui dispose, quant à elle, d'un véritable pouvoir. Il est aussi détenteur d'un tambour dynastique avec sa suite de petits tambours, il doit avoir un taureau dynastique et son troupeau (*Ibid.* : 77). Le tambour dynastique « incarne » les entités politiques territoriales et d'autres insignes ont eux aussi une grande importance : le marteau du forgeron et un instrument de musique du genre ocarina. Ajoutons encore un élément essentiel de l'analyse du rôle capital que tient le rituel dans la fondation du royaume. Vansina nous dit que :

« Ndori semble avoir introduit un nouveau culte, inconnu jusqu'alors au Rwanda central, dans le but de légitimer le pouvoir spécifique de la dynastie à laquelle la royauté était inhérente. Il s'agit du culte de Gihanga dont le nom veut dire "créateur, fondateur" [et qui est désigné comme] le créateur de la royauté et le premier de tous les rois. Manifestement ce Gihanga ne fut jamais un personnage historique » (*Ibid.*).

Cependant, il note que beaucoup de Rwandais croient que ce roi a réellement existé et nous présente ainsi les principaux éléments du culte dont il était l'objet :

« Il y avait d'abord le feu de Gihanga entretenu dans un sanctuaire pour Gihanga à la cour appelé "lieu de la traite des vaches". Ce feu était censé être le feu même de Gihanga qui ne se serait jamais éteint après lui. Il servait comme preuve de la succession apostolique : le roi *nyiginya* était bel et bien le descendant direct et légitime du grand conquérant Gihanga » (*Ibid.* : 78).

Il est évidemment hors de propos d'esquisser même un résumé succinct de l'immense matériel historique et mythique que les ouvrages érudits de Jan Vansina et Luc De Heusch mettent à la disposition du lecteur, notamment

à propos de Gihanga, mais je pense pouvoir en dire assez pour faire saisir l'essentiel de ce qui oppose nos deux auteurs. Le premier, ethnohistorien scrupuleux mais à qui il arrive malgré tout d'hésiter (comme il l'a prouvé dans des travaux antérieurs), face aux sources qu'il connaît bien, à bannir complètement le mythologique et l'idéologique de ce qu'il considère comme des chroniques ayant une valeur authentiquement historique pour l'étude du royaume du Rwanda. Son hésitation, je crois, tient à ce qu'il se pose des questions sur la portée qu'il faut leur donner. Il sait qu'il est impossible de les esquiver, mais il se refuse en même temps de céder à la tentation – serait-ce le risque de passer dans le camp des anthropologues ?²¹ – de les prendre trop au sérieux. Luc De Heusch se donne pour règle de ne négliger aucune des données historiques mais l'anthropologue qu'il est ne cesse de s'interroger sur l'interpénétration de ces données imbriquées avec celles de la mythologie et des rituels, lesquels sont inséparables des gloses plus ou moins secrètes et des commentaires érudits qui les accompagnent. Un exemple qui me semble décisif illustrera leurs divergences qui se sont approfondies au fil des années. Il s'agit avant tout du problème ou plutôt de la problématique de la fondation, qu'elle soit d'ordre cosmogonique ou qu'elle concerne celle d'un royaume, les deux thèmes ne s'excluant nullement, bien au contraire. Qu'est-ce que fonder veut dire dans l'ordre historique ? Qui jette les fondations de quoi, comment, pour qui et nom de quoi et de qui ? Soit dit en passant, c'est une façon de s'interroger sur ce qu'il en est du concept de souveraineté dans ce type de système politique que constituent les royaumes africains anciens. Nous avons rappelé l'essentiel des réponses de Jan Vansina. La fondation du royaume nyiginya comme fait historique doit être attribuée à Ruganzu Ndori, un personnage sur lequel nous possédons une foule de récits qui en font un héros de la geste à laquelle les diverses sources disponibles nous donnent accès, mais qui comme personne singulière est pour nous un inconnu. Mais nous avons vu que des institutions essentielles, religieuses, politiques et militaires seraient liées à son règne : elles se manifestent dans les grandes cérémonies et pratiques rituelles nouvelles, des coutumes sociales telles l'*ubuhake*, etc.

Qu'en est-il donc des événements historiques, du contexte général qui permettraient une interprétation de l'ensemble « Ndori, roi-époque » ? Évidemment, dans le temps qui précède Ruganzu Ndori, beaucoup de

21. Historien de formation, maître reconnu dans le domaine de l'histoire africaine, Jan Vansina n'avait pourtant pas reculé devant la tâche de l'anthropologue en écrivant deux remarquables monographies sur des royaumes d'Afrique équatoriale qui n'ont rien à envier aux meilleurs travaux des ethnologues africanistes. En 1964, il publie *Le Royaume kuba* et, en 1973, *The Tio Kingdom of the Middle Congo, 1880-1892*.

changements de tous ordres se produisent dans les territoires, royaumes et chefferies de la région. Tout cela se passerait à peu près à la même époque, mais pour Jan Vansina, l'un de ceux-ci serait décisif et voici ce qu'il en dit :

« La simultanéité des fondations serait réelle puisqu'au moins en Uganda on la retrouve dans la chronologie fondée sur l'archéologie. La cause immédiate de ce phénomène serait la fondation du grand royaume du Bunyoro, un événement qui aurait entraîné la rupture brusque d'un équilibre politique plus ancien entre les petites entités politiques de l'Uganda occidental » (2001 : 63).

Il s'ensuit que tous les rapports de force sont bouleversés et que face à la poussée de cette nouvelle puissance particulièrement agressive, les États menacés réussissent ou non à résister et, si c'est le cas, à se renforcer et, pourrait-on dire, à se recréer. Telle est donc, en reconnaissant que je la simplifie beaucoup mais sans la dénaturer, la démarche – qui me semble très classique chez les historiens en général –, de Jan Vansina pour rendre compte de la fondation politique sur nouveaux frais (l'apport de Ruganzu Ndori, roi-époque) d'un royaume dont les origines lointaines remontent sans doute à plusieurs siècles.

Hors de toute considération théorique entre disciplines si proches (je le dis bien que je ne sois ni historien ou ethnohistorien ni spécialiste du Rwanda et de la région des Grands Lacs, seulement ethnologue africaniste), force est d'admettre que le mérite de Luc De Heusch dans *Rois nés d'un cœur de vache*²², l'ouvrage sur lequel il nous faut revenir maintenant, est de prendre en considération l'ensemble des données traditionnelles (y compris « le bricolage imaginatif » dont nous a parlé Jan Vansina et qui ne sort pas du néant) et, en l'occurrence, la liste supposée complète des rois du Rwanda. Une liste de noms de cette nature, ce n'est évidemment pas une simple énumération de noms propres, c'est un texte auquel ces derniers apportent une large part de contenu sémantique et dont l'ordre dans lequel ils se suivent et, éventuellement se répètent, peut également faire sens. Un des aspects du travail de Luc De Heusch a été précisément de s'efforcer d'élucider ce texte et de « mettre en ordre », je le souligne après Jean-Claude Muller (1984), l'étonnante richesse du matériel existant. J'en viens à l'essentiel touchant au personnage mythico-historique de Ruganzu Ndori. Le chapitre IV est intitulé « De l'histoire sérielle à l'histoire cyclique : le drame rituel (Rwanda) ». Cette distinction

22. J'approuve pleinement ce qu'a écrit mon ami Jean-Claude Muller à propos de cet ouvrage qui est « la plus importante mise en ordre d'un riche matériel que d'innombrables commentateurs ont déjà trituré sans jamais le prendre comme un ensemble structuré » (1984 : 259). Cette phrase et le chaleureux éloge du *Roi ivre* par Mary Douglas qui la précède, sont justement cités par Jean-Paul Colley (2013 : 21) dans son bel hommage à Luc De Heusch publié dans *L'Homme*.

fondamentale (qui recoupe celle du continu et du discontinu et, dans une même logique, celle de la non-histoire et de l'histoire) ne tranche pas la question de l'historicité en elle-même, elle fait un sort à un certain nombre de mythes et récits légendaires et nous fait comprendre la signification de l'apparition du cycle des noms de règnes concomitante de l'entrée du royaume dans la période proprement historique. La première phrase de ce chapitre est très claire :

« La geste de Ruganzu Ndori introduit pour la première fois la périodicité saisonnière dans le temps historico-mythique [...]. Le successeur du roi magicien et conquérant impose au *déroulement historique* [mes italiques] un rythme cyclique de grande amplitude [...]. Jusqu'à présent l'histoire avait progressé de manière linéaire. Kigwa [numéro 2 de la liste est classé comme purement mythique] inaugure la série des rois "tombés du ciel", Gihanga [nom que nous connaissons déjà, est à la frontière du mythico-historique] celle des "rois de la ceinture", Bwimba [dont le nom de règne est Ruganzu qu'il est le premier à porter, Ndori sera le deuxième] celle des "rois historiques". Chacun de ces souverains [...] apporte une pierre nouvelle à l'édifice symbolique de la royauté » (De Heusch 1982 : 113).

À la page suivante, Luc De Heusch nous présente une liste de neuf rois, avec leur nom personnel et leur nom de règne.

Ce n'est qu'après la mort dramatique de Ruganzu Ndori, dernier souverain de la troisième série, c'est-à-dire la série historique que son fils « instaure l'histoire répétitive, le perpétuel recommencement d'une structure temporelle fixée une fois pour toutes par l'action magique du rituel »²³. Et il conclut ce paragraphe par ces lignes aux résonances tragiques :

« Ce projet qui fut probablement inauguré au XVII^e (chronologie Vansina) résistera aux guerres et aux troubles intérieurs provoqués par la résistance hutu, jusqu'en 1959-60. À cette époque, une révolte paysanne de grande envergure condamne le dernier roi du Rwanda, Kigeri V, à l'exil et la monarchie à l'effondrement » (*Ibid.*).

Bien entendu Jan Vansina n'ignore rien de toute cette histoire qui tout à la fois aboutit et commence avec l'avènement du « roi époque » Ruganzu dont le fils inaugure le système de rotation des règnes avec quatre titres. Dans son dernier ouvrage cité plus haut, *Pouvoir et religion* (2009), Luc De Heusch reconnaît volontiers que cette conception de la temporalité

23. Nous nous contentons de présenter seulement dans cette note le cycle dynastique qu'il n'est pas question d'analyser dans cette étude. Le voici : 1) Mutara (ou Cyrima) : roi vacher (il doit se consacrer à la prospérité et à la fécondité ; 2) Kigeri : roi guerrier ; 3) Mibambwe : roi guerrier ; 4) Yuhi : roi du feu ; le cycle s'achève par un nouveau roi mystique, roi du feu. Un développement sur la complexité des fonctions et la diversité de leurs « aspects » (pour reprendre la terminologie dumézilienne à propos de la trifonctionnalité) sortirait des limites de ce travail. En outre, il faudrait les mettre en rapport avec la division en « moitiés » du territoire du royaume du Rwanda, division qui est marquée par le cours du fleuve principal du pays, la Nyabarongo. Luc De Heusch analyse également un fait essentiel à retenir : le sens de la « lecture » circulaire des noms de règne et par conséquent des fonctions, peut être réversible (1982 : 156-157).

royale était clairement comprise par Jan Vansina comme une volonté d'imposer au déroulement de l'histoire un cours cyclique et qu'elle « consacrait le triomphe de la magie de la parole et de la prédestination » (Vansina 2001 : 89). Mais il reproche à l'historien de ne pas voir que :

« Pour la nouvelle théologie, instaurée par les spécialistes magico-religieux de la cour, il importait donc d'abolir le temps sériel et d'inventer un temps cyclique alternant les deux fonctions principales de la royauté sacrée réinstaurées par Ndori : la fécondité et l'essor économique, assurées par la magie d'une part, le triomphe de la guerre d'autre part » (De Heusch 2009 : 49).

Je pense interpréter correctement la position de Luc De Heusch en répétant qu'à partir des traditions d'un peuple, de populations liées entre elles au sein d'une même aire culturelle et/ou géopolitique, et en remontant jusqu'aux plus anciennes, il ne saurait y avoir d'opposition tranchée entre histoire (qui serait du réel mais comme tel, hors d'atteinte pour l'esprit) et mythe (qui relèverait de l'imaginaire et pouvant donc entrer dans les catégories de l'esprit). J'ajoute que la situation tout autre qui prévaut dans les sociétés qui possèdent l'écriture et donc des archives, traces irrécusables du réel, ne met nullement le chercheur à l'abri des difficultés qu'il aurait à définir la ligne plus ou moins arbitraire qui sépare ces deux formes de discours, nous en parlerons plus loin en guise de conclusion. Ce qui est sûr, c'est que l'une et l'autre requièrent une interprétation symbolique dont Luc De Heusch a raison d'affirmer qu'elle gagne à prendre appui sur une analyse structurale, même si les problèmes d'ordre politique, les phénomènes qui touchent au pouvoir n'en sont assurément pas l'objet de prédilection, d'une manière générale et, plus particulièrement, dans la démarche lévi-straussienne dont il avait fait son modèle. L'auteur de la trilogie *Mythes et rites bantous* en était évidemment bien conscient ; il était du même coup, dirais-je, plus libre intellectuellement et ce recul lui a ouvert la voie tout à fait personnelle qui fut la sienne. Je citerai pour finir ce texte de *Pouvoir et religion* qui résume de façon saisissante ce que représente la quadruple titulature cyclique qui fut en vigueur dans le royaume du Rwanda.

Le mythe de légitimation de la dynastie rwandaise se préoccupe plus particulièrement de définir quatre fonctions rituelles du roi sacré. Leur établissement fait l'objet d'un récit distinct concernant des souverains différents : le *sacrifice divinatoire* avec Kigwa, fils illégitime de Foudre, tombé du Ciel et ancêtre supposé de la dynastie nyiginya ; la *fécondité* et la *prospérité économique* avec Gihanga, le Fondateur terrien, chasseur et forgeron, ancêtre des « rois de la ceinture » ; le *sacrifice suprême* du corps même du souverain avec Ruganza Bwimba ; la magie et la guerre, enfin, avec les exploits de Ruganzu Ndori, tard venu (De Heusch 2009 : 40).

Là où un ethnohistorien comme Jan Vansina était tiraillé entre ce qu'il voyait un peu comme une sorte de bric-à-brac de récits nombreux et riches mais tenant, selon lui, plus du « bricolage imaginaire » que de la conservation de la mémoire du passé et qu'il pensait donc devoir de son mieux et non sans hésitation ou remords, séparer de la vérité historique, l'anthropologue Luc De Heusch a estimé, quant à lui, avoir mené à bien son projet grâce à une vision dialectique de la temporalité. Une vision qui oppose et maintient ensemble un temps sériel ou linéaire, celui qui ne connaît que la succession sans fin des générations et des événements dont la trace finit par s'effacer et perdre toute individualité et un temps cyclique qui tend à réunir ce qui est séparé et à donner singularité et sens à ce qui précisément se répète.



Luc De Heusch, faut-il le rappeler, s'était appuyé sur une très solide érudition et était guidé par une intuition fine des rapports entre les éléments contenus dans le matériau mythologique et ceux conservés dans les traditions beaucoup plus soucieuses de mémoire historique, ce qui est le cas, du point de vue même de Vansina, des travaux rédigés par Alexis Kagame. En les pensant ensemble conformément à la méthode qu'il avait forgée à cet effet, en s'inspirant et de Claude Lévi-Strauss et, nous dit-il, de Georges Dumézil, il a pu, dans une certaine mesure dont ses lecteurs sont juges, « réconcilier » comme il voulait le faire, comme il s'était promis de le faire, le mythe, censé relever de l'analyse anthropologique, et l'histoire, censée en définitive être faite de la même matière que les deux disciplines tout en exigeant, nous l'avons dit, un traitement tout à fait différent.

Dans un grand nombre de cultures africaines, qui en cela se distinguent fortement des cultures amérindiennes dans lesquelles Claude Lévi-Strauss a puisé son matériel, le mythe est non seulement *index sui*, il prend place dans une classification hiérarchisée des discours. Il s'énonce comme étant un discours vrai qui, comme tel, n'entre nullement en concurrence avec le discours historique qui lui est subordonné. Son contenu est ontologique, il expose la raison d'être et les modalités d'être du monde créé et il est aussi cognitif, il constitue le moyen de le connaître avec l'aide des rituels, essentiellement les rituels d'initiation et ceux d'intronisation, ceux-ci incluant une répétition partielle de ceux-là. Il en va de même pour la fondation de l'espace politique tel qu'il s'inscrit dans cet univers fini où le visible s'oppose à l'invisible, ce qui véritablement est et agit réellement comme cause s'oppose au monde phénoménal où l'on en repère seulement les traces. Les travaux de Germaine Dieterlen et de Geneviève Calame-Griaule sur la parole et la classification des types de parole chez les Dogon,

et aussi ceux de Solange de Ganay chez les Bambara de Ségou²⁴ nous montrent que ceux-ci placent au sommet de la hiérarchie le discours mythique – la parole *claire*, c'est-à-dire la parole vraie – que seuls les grands initiés (par exemple, au *komo* chez les Bambara) sont à même de connaître profondément. Je noterai au passage qu'il pourra sembler étonnant aux lecteurs avertis du *Discours de la méthode* que nous sommes censés être, de voir identifier la parole claire à la parole la plus ésotérique, mais bien sûr, ce n'est pas de la même clarté qu'il s'agit. Les exemples africains²⁵ abondent qui procèdent à de telles hiérarchisations des types de paroles. Pour l'ethnologue, l'histoire, ou plutôt ce qui a statut de discours historique que les différentes cultures situent à des niveaux hiérarchiques variables, est à reconstituer pour permettre de dégager un certain sens du cours qu'ont pris les événements dont la mémoire a été conservée. Il ne doit pas oublier que les rapports que lesdits événements entretiennent entre eux sont d'ordre symbolique, ce qui vaut aussi pour l'histoire que nous nous flattons d'avoir été les seuls à pratiquer, à savoir l'histoire scientifique. Or celle-ci n'est telle, c'est-à-dire authentifiable, qu'au stade de l'établissement des faits. Au-delà, elle s'élève, pour reprendre les distinctions proposées par Hegel (1965), à l'histoire réfléchie, « celle qui traite le passé le plus reculé comme actuel en esprit [...] ». Ce qui compte ici, c'est l'élaboration des matériaux historiques et ce travail d'élaboration s'effectue dans un esprit qui diffère de l'esprit du contenu » (*Ibid.* : 29 sq.). Ou bien, et c'est le pire aux yeux des savants, elle sombre dans l'histoire philosophique dès lors qu'il s'agit de les interpréter dans le cadre d'une théorie générale de l'évolution de l'humanité. Hegel nous parle de « l'Esprit qui a guidé et continue de guider les événements du monde » (*Ibid.*), les tenants du matérialisme historique (fils ingrat et révolté de l'hégélianisme) nous

24. Solange de Ganay avait eu l'amabilité de me communiquer un exemplaire d'un long texte dactylographié que malheureusement elle ne s'est jamais décidée à publier. Sur les travaux de Geneviève Calame-Griaule, on pourra se reporter, dans ce même volume, à l'hommage qui lui est rendu par Éric Jolly (pp. 7-18).

25. Les Moundang, par exemple, disent expressément que le mythe, c'est la vérité. Je me dois de préciser que le mot employé, *gonga*, est d'origine peule. Il est admis que les récits portant sur tel événement du passé varient plus ou moins avec les narrateurs, leur vérité est relative et il est normal qu'ils fassent l'objet de débats contradictoires. Quant aux contes, ils participent de la nature du rêve et ont une vérité qui leur est propre. La faculté dont ils procèdent, l'imagination, n'est pas pure création *ex nihilo* mais leur contenu est soit prémonitoire pour la personne du rêveur, soit recèle une capacité d'anticipation, comme l'arrivée des Blancs munis de tous leurs puissants moyens, tels les voitures ou les avions, pour citer des interprétations que j'ai plusieurs fois entendues de la bouche de certains vieux conteurs désireux de rendre intelligible à mes yeux tel épisode merveilleux où des personnages se livrent à des exploits qu'aucun humain ne saurait accomplir : traverser des espaces immenses en un instant, survoler des hautes montagnes, s'enfoncer dans la terre et réapparaître dans un lointain pays, etc.

tiennent un langage apparemment contraire, remplaçant l'Esprit par l'état des forces productives et les rapports de production. Mais le moteur de la lutte des classes n'est-il pas l'espérance de retrouver l'Esprit dans la réconciliation finale de l'homme avec lui-même qui adviendra avec la désaliénation marquant, comme le dit Marx, le moment de son entrée véritable dans l'Histoire. Je pense que le sens ultime que donne Luc De Heusch à l'idée de réconciliation de l'anthropologie avec l'histoire ne se réduit pas à des questions seulement méthodologiques ni même épistémologiques dans l'abord des sociétés qualifiées de traditionnelles. Il en a montré toute l'importance mais c'est, face à cette grande illusion, qu'elle soit d'inspiration idéaliste ou matérialiste, l'idée qui a été l'un des points d'honneur de l'anthropologie, celle de nous ramener à plus de modestie vis-à-vis de ces sociétés, vis-à-vis de leur histoire. Elles ont connu un autre destin que le nôtre qui s'est voulu grandiose, porteur du grand récit (par rapport aux « petites histoires » des autres), mais qui ne lui est en rien supérieur sinon par la capacité que nous avons acquise, après avoir pratiquement, et souvent par la force, réussi à réunir l'un à l'autre nos destins si différents dans un même monde, à nous précipiter ensemble dans le déclin.

Paris

adler.alfred@noos.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: royauté/*kingship* – mythes de fondation dynastique/*myth of dynastic foundation* – mythes cosmologiques/*cosmological myth* – rites d'initiation/*initiation rite* – histoire sérielle/*serial history* – histoire cyclique/*cyclical history* – Afrique centrale/*Central Africa* – Rwanda – Luc De Heusch – Jan Vansina.

Adler, Alfred

2000 *Le Pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire : essais d'ethnologie comparative*. Paris, Albin Michel (« Sciences et religion »).

Balandier, Georges

1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »).

Colleyn, Jean-Paul

2013 « Luc De Heusch (1927-2012) », *L'Homme* 206 : 19-28.

De Heusch, Luc

1972 *Mythes et rites bantous*, 1. *Le Roi ivre ou l'Origine de l'État*. Paris, Gallimard (« Les Essais »).

1982 *Mythes et rites bantous*, 2. *Rois nés d'un cœur de vache*. Paris, Gallimard (« Les Essais »).

1986 *Le Sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

2000 *Mythes et rites bantous*, 3. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*. Paris, Gallimard.

2009 *Pouvoir et religion. Pour réconcilier l'histoire et l'anthropologie*. Paris, CNRS Éd. – Éd. de la MSH (« Chemins de l'ethnologie »).

De Heusch, Luc et al.

1962 *Le Pouvoir et le Sacré*. Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université libre (« Annales du Centre d'études des religions » 1).

Dumézil, Georges

1995 [1968] *Mythe et épopée*. Paris, Gallimard (« Quarto »).

Goody, Jack

1967 « The Over-Kingdom of Gonja », in Daryll Forde & Phyllis M. Kaberry, eds, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. London, Oxford University Press : 179-205.

Hegel, Georg G. W.

1965 *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris, Union générale d'éditions (« Le Monde en 10-18 »).

Izard, Michel

2003 *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle. Études d'anthropologie historique*. Paris, Karthala.

Kuper, Hilda

1947 *An African Aristocracy. Rank Among the Swazi*. London, Oxford University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1964 *Mythologiques*, 1. *Le Cru et le cuit*. Paris, Plon.

1971 *Mythologiques*, 4. *L'Homme nu*. Paris, Plon.

Maquet, Jacques J.

1961 *The Premise of Inequality in Ruanda. A Study of Political Relations in a Central African Kingdom*. London, Oxford University Press-International African Institute.

Mauss, Marcel

1968 *Œuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit (« Le Sens commun »).

Muller, Jean-Claude

1984 « Review of *Mythes et rites bantous, Rois nés d'un cœur de vache*, by Luc de Heusch », *Canadian Journal of African Studies* 18 (1) : 258-261.

Tempels, Placide

1949 *La Philosophie bantoue*.

Trad. du néerlandais par A. Rubbens.

Paris, Présence africaine

(« Présence africaine »).

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London,

Cornell University Press.

Vansina, Jan

1955 « Initiation Rituals of the Bushong », *Africa* 25 (2) : 138-153.

1964 *Le Royaume kuba*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

1973 *The Tio Kingdom of the Middle Congo, 1880-1892*. London-New York, Oxford University Press for the Institute of African Studies.

2001 *Le Rwanda ancien, le royaume nyiginya*. Paris, Karthala.

Vernant, Jean-Pierre

1974 *Mythe et pensée en Grèce ancienne*. Paris, François Maspero.

Vidal, Claudine

1988 « Alexis Kagame entre mémoire et histoire », *History in Africa* 15 : 493-504.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Alfred Adler, *Anthropologie et histoire*. — La trilogie de Luc De Heusch, *Mythes et rites bantous* tente, appuyée sur une immense érudition portant sur les civilisations d'Afrique centrale, de fournir des réponses à la question : comment faire dialoguer l'anthropologie et l'histoire ? Luc De Heusch, disciple de Lévi-Strauss, entend appliquer de la manière la plus rigoureuse la méthode d'analyse structurale, dans le premier volume de la trilogie, *Le Roi ivre*, consacré à un corpus de mythes recueillis dans un certain nombre de sociétés de l'est de la République démocratique du Congo. Dans les deux volumes suivants, au contraire, la place des rites grandit démesurément au détriment, si l'on peut dire, des mythes. Comme il s'agit essentiellement de rites liés à la royauté, donc à des notions telles que légitimité, souveraineté, sacralité du pouvoir, la méthode structurale est alors confrontée à l'histoire et à la contingence de l'événement. Il faut entrer dans le vif du débat qui a opposé l'anthropologue féru d'histoire qu'était Luc De Heusch à l'historien Jan Vansina, lequel était aussi bon ethnologue, pour saisir l'importance des enjeux en cause dans les rapports entre histoire et anthropologie. C'est à propos de la controverse sur le Rwanda, précisément, que l'on prend la mesure de leur gravité en regard de la vérité, qu'on la dise historique ou anthropologique.

Alfred Adler, *Anthropology and History*. — Grounded on a vast erudition about central African civilizations, Luc De Heusch's trilogy, *Mythes et rites bantous*, addresses the question of how to establish a dialog between anthropology and history. In the first volume, *Le Roi ivre* (The Drunken King or the Origin of the State), which is devoted to a corpus of myths collected in societies in the eastern Democratic Republic of the Congo, Luc De Heusch, a disciple of Lévi-Strauss, purposes to strictly apply the method of structural analysis. In the next two volumes however, much more room is made for rites, disproportionately so we might say, to the detriment of myths. Since these rites are mostly related to kingship and, therefore, to ideas such as legitimacy, sovereignty and the sacredness of power, the structural method comes face-to-face with history and the contingency of events. To understand the issues raised by the relation between history and anthropology, attention must be paid to the debate between the anthropologist steeped in history, as was Luc De Heusch, and the historian Jan Vansina, who was also a good ethnologist. We grasp how serious the task of establishing the truth, whether historical or anthropological, is in the case of the controversy surrounding Rwanda.